

Préface

Pierre-François Moreau

Le livre que l'on va lire commence par cette double remarque : « Les hommes sont mus par des passions qu'ils servent diligemment, parfois jusqu'à l'absurde. S'il leur arrive de voir le meilleur mais de faire le pire, ils ne sont pas toujours à l'abri de faire le pire en croyant sincèrement que c'est le meilleur ». Si l'on veut comprendre l'importance de cette démarche, il faut penser à ce que l'on pourrait appeler les deux pôles de l'analyse spinoziste de la vie humaine : Médée, d'une part, et, d'autre part, l'adolescent qui s'engage dans l'armée pour échapper à son père. D'un côté, la magicienne d'Ovide qui, avant même l'arrivée de Jason, voit la suite de maux et de crimes auxquels elle va participer et, tout en le sachant et en le réprouvant, se sent entraînée vers eux irrésistiblement, parce que la lucidité de sa raison est vaincue par les affects (voir la phrase cent fois citée : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* » – tous les philosophes de l'âge classique se croient obligés de s'y référer, et chacun essaie de la faire cadrer avec son système propre). De l'autre, le fils en révolte contre l'autorité paternelle, mû par l'illusion d'une prétendue liberté, qui va se jeter sous un joug bien plus oppressant que celui auquel il échappe. La plupart des études spinozistes ont tendance à insister du côté de Médée : la lucidité impuissante ; mais Jacques-Louis Lantoina a choisi d'explorer d'abord l'autre aspect : l'impuissance sans lucidité – les déterminations qui font que chacun s'active à faire ce qui est attendu de lui, en s'inventant des raisons qui lui font croire qu'il choisit librement ce que lui imposent en fait des causes qu'il n'a pas choisies. Autrement dit, l'objet réel de ce livre, c'est ce que son auteur nomme *l'intelligence de la pratique* ; et cette intelligence est ici approchée à la fois par le parcours

de l'univers conceptuel spinoziste et par un grand nombre d'analyses de cas. Des situations, des passions, des réactions – empruntées à Spinoza, ou à la vie quotidienne (et à ses justifications rationnelles ou prétendues telles), ou encore, de George Eliot à Dostoïevski, à la littérature, ce condensé de la vie humaine et interhumaine (car sinon pourquoi la lirait-on ?). Dans tous ces cas, il s'agit d'examiner à la fois la façon dont l'activité humaine se détermine et les influences ou formes de causalité qu'elle reçoit de l'extérieur. Quels sont les motifs de l'action ? quelle est la part de l'agent dans les actions dont on le reconnaît (dont il se reconnaît) comme l'auteur ? sur quelles dimensions possède-t-il une maîtrise ? Il faut évidemment comprendre que les « raisons » avancées par cet agent ne nous renseignent pas nécessairement sur les causes effectives : « Que les agents eux-mêmes fabulent en se représentant leurs propres actions comme voulues et inventent des rationalisations *post festum* ne fait que montrer à quel point ils s'ignorent et adhèrent à ce à quoi les condamnent leurs passions », rappelle Jacques-Louis Lantoin. C'est pour chercher la réponse à ces problèmes que sont interrogés les *Traités* et l'*Éthique*, dans leurs structures comme dans le foisonnement de leurs exemples.

Il est clair que dans une telle démarche, la théorie spinozienne des affects ne peut que rencontrer l'approche sociologique de Bourdieu. L'une et l'autre font apparaître que les actions humaines sont très largement déterminées par des causes collectives qui apparaissent comme de véritables « lois de la nature » que les agents eux-mêmes ignorent, persuadés qu'ils sont d'agir volontairement, spontanément et individuellement. Les questions qui se posent sont alors : peut-on rendre compte de ces déterminations ? Quels instruments intellectuels faut-il construire (de préférence en s'appuyant sur le lexique spinoziste lui-même, qui nous fournit des ressources jusque dans le détail de ses raisonnements) pour rendre compte à la fois des fonctionnements, des déviations, et de la fonction réelle de ces déviations – sans pour autant faire place au hasard, à l'illusion du libre arbitre ou à la contingence ?

Il faut dès lors dans un premier temps cerner au plus près la notion de *disposition* et en dégager le sens et les enjeux en la confrontant avec d'autres notions proches : aptitude, capacité, *habitus*, puissance. Seule une telle approche permet d'en penser une version épurée de toute connotation indéterministe. Il faut ensuite analyser le rapport de ces dispositions au *conatus* : l'agent apparaît, pour reprendre l'expression

de Spinoza, comme un « automate » – mais un automate conscient et qui fabrique des rationalisations de ses actes. L'étude de ces rapports permet de prendre de la distance à l'égard des lectures qui interprètent en termes d'aliénation la servitude dont parle *Éthique* IV – et, consubstantiellement, la libération dont parle *Éthique* V comme un arrachement à l'aliénation, c'est-à-dire un dépassement de l'individu par lui-même. Il ne s'agit pas de nier que la libération de l'individu doive beaucoup à ses propres forces (on n'est pas émancipé malgré soi), mais en même temps l'individu est largement déterminé par les conditions dans lesquelles il opère – et notamment cette condition englobante qu'est l'ordre social. C'est là que l'intelligence de la pratique se développe en pensée des institutions. Et si ces institutions jouent leur rôle, c'est ce rôle même qui dispose les citoyens à la liberté : elles les disposent à être utiles à eux-mêmes et aux autres, « malgré eux mais de bon gré ».

Tout en faisant de la disposition un élément de détermination des comportements, Jacques-Louis Lantoinne insiste sur la labilité de ces dispositions. D'où cette forte formule : « Tandis que l'*habitus* permet de produire une anthropologie des agents réguliers, la disposition, alliée à l'*ingenium*, permet de produire une anthropologie des automates inconsistants »). La plasticité de ces dispositions explique la grande versatilité des comportements humains, que Spinoza souligne avec autant de régularité qu'il met en lumière leur nécessité. Mais en même temps, cette versatilité n'empêche pas, malgré tout, la machine dans son ensemble de tourner : elle utilise ses propres défaillances comme matériaux. En somme le spinozisme apparaît comme un dysfonctionnalisme : même quand ça ne marche pas, ça marche encore. Ou, mieux : c'est lorsque l'on croit que les lois de la nature, y compris celles de la nature humaine, ne s'appliquent plus, qu'au contraire elles s'appliquent avec le plus de rigueur. Ne seront surpris que ceux qui s'en étaient fait une conception trop simpliste, ou trop conforme à leur imagination, qu'ils prenaient pour la raison. Car si chacun s'ignore lui-même, alors le sociologue, ou le technocrate féru de sociologie, qui croit pouvoir expliquer ou manipuler la multitude, s'expose à de mauvaises surprises quand celle-ci lui fait découvrir que les lois de l'affect et de l'imagination sont plus complexes qu'il ne l'avait cru.